

Stephan Leopold

**Entre *nation-building* y *Trauerarbeit*.  
Asimilación, melancolía y tiempo mesiánico  
en *María* de Jorge Isaacs**

Lo que os digo hermanos es esto: el tiempo es corto.  
[...] Porque la apariencia de este mundo pasa.  
1 Corintios 7.29

**1.**

En un artículo muy discutido en su tiempo, “Third-World Literature in the Era of Multinational Capitalism”, Fredric Jameson postula que la literatura de aquellos países que sufrieron una fase colonial es inevitablemente alegórica. Mientras que en la cultura capitalista de occidente se estableció una forma de la novela en la que la diferenciación entre lo público y lo privado se manifiesta tanto mediante una división de lo político y lo poético como de lo económico y lo erótico,<sup>1</sup> la literatura del denominado Tercer Mundo se caracteriza por una dinámica libidinosa que siempre atañe a lo político:

Third World texts, even those which are seemingly private and invested with a properly libidinal dynamic – necessarily project a political dimension [...]: [thus,] the story of the private individual destiny is always an allegory of the embattled situation of the public third-world culture and society (Jameson 1986: 69).

No quiero defender aquí el maniqueísmo estratégico de Jameson, ni el concepto del Tercer Mundo como bloque monolítico. El argumento respecto a la literatura postcolonial, sin embargo, me parece muy válido como hipótesis de trabajo. Tenemos aquí una relación bipolar: por

---

1 Albrecht Koschorke (1999: 15-35) ha subrayado en este contexto, en qué medida el desarrollo de la novela moderna se debe a la transformación de un cortesano “erotismo del trato” (*Erotik des Umgangs*), público y siempre político, a un ideal de amor y matrimonio burgués que se basa en la interioridad del sentimiento y en el mundo privado, apartado de la vida pública. La novela sicológica de la sensibilidad (*Empfindsamkeit*) se revela así como la expresión literaria de un alejamiento de lo político y de lo económico.

un lado, la expropiación de lo propio, es decir, la destrucción de la cultura y sociedad autóctona por parte de un poder extranjero, por el otro lado, la inversión libidinosa –“libidinal investment” (Jameson 1986: 70)– en lo político de la sociedad y literatura postcolonial. La inversión libidinosa en lo político se puede ver, pues, como el resultado de una carencia fundamental, ya que se desea y erotiza un *corpus politicum* que no –o por lo menos todavía no– existe. De ahí el carácter alegórico de la literatura postcolonial, tal como lo entiende Jameson: la experiencia individual allí descrita, con sus múltiples afectos libidinosos, siempre transmite un sentido colectivo, escurridizo y aplazado al mismo tiempo, que es el verdadero objeto del deseo.

En su estudio seminal *Foundational Fictions* (1991), Doris Sommer amplifica el concepto de Jameson y lo adapta al siglo XIX latinoamericano. No hace falta señalar en nuestro contexto que la situación en Latinoamérica difiere en calidad de los países postcoloniales que surgirán de la descolonización del siglo XX: a diferencia de la India, la China y los países africanos, en Latinoamérica no hubo una toma de poder de la población indígena, sino un traspaso de la administración colonial a las élites criollas. De ahí que las jerarquías étnicas y sociales se mantendrán, en mayor o menor medida, durante casi todo el siglo. A pesar de esto, la situación después de 1810 no difiere tanto de la de los países postcoloniales del siglo XX, puesto que las naciones –en el sentido moderno de la palabra– están todavía por nacer. Ahora bien: Sommer parte de la hipótesis de que en este proceso de consolidación nacional, la novela, y en concreto la trama romanesca, juega un papel importantísimo. Tal como Jameson –a quien acusa injustamente de simplificador– postula un entrecruzamiento entre lo erótico y lo político y lee las novelas romanescas como alegorías nacionales, en las cuales la feliz y fructífera unión de los amantes remite siempre a la constitución de las naciones postcoloniales. Sommer lee el caso contrario, o sea un final trágico e infeliz, como acto de enfocar un obstáculo –por ejemplo el dictador Rosas en *Amalia* de José Mármol– cuya eliminación hará posible un futuro ya libre de la lucha de fracciones. La muerte de los protagonistas significa, pues, una opción

que pudo ser y, por consiguiente, tiene una función enfática y apelativa.<sup>2</sup>

Según esta perspectiva, la literatura que contribuye al denominado *nation-building* sería “pedagógica” en el sentido de Homi Bhabha.<sup>3</sup> Esboza o proyecta una nación en su punto de culminación teleológica y ofrece así un modelo de identificación patriótica. De ahí que la literatura pedagógica sea también el medio de un “estado de espejo” en el sentido de Jacques Lacan (1966: 93-100): hace posible la identificación eufórica y colectiva con un doble imaginario (la *assomption jubilatoire* de Lacan) que compensa una realidad política frecuentemente disfórica, en la cual el *corpus politicum* queda todavía desintegrado (el *corps morcelé* de Lacan).<sup>4</sup> Este “estado de espejo” producido por lo pedagógico es, finalmente, el momento central para que las poblaciones reales y frecuentemente heterogéneas puedan contemplarse como “comunidades imaginadas”, tal como las entiende Benedict Anderson (1991) en su estudio homónimo.<sup>5</sup>

En este último sentido Sommer, que se basa explícitamente en Anderson, entiende el concepto de la alegoría nacional. Jameson, sin embargo, ya hizo hincapié en un movimiento inverso que se da cuando un determinado autor cancela la inversión libidinosa. Así se produce un texto que reconstruye el mundo de un modo paranoico como un “terrifying objective real world” que rompe la superficie del espejismo patriótico y revela la inquietante desintegración de la comunidad na-

---

2 Véase la parte II de la introducción, “Love and the Country: An Allegorical Speculation”, en Sommer (1991: 30-51).

3 Véase el capítulo “DissemiNation: Time, Narrative and the Margins of Modern Nation” en Bhabha (1994: 139-170).

4 Como se sabe, Lacan inicialmente desarrolló el concepto del “estado de espejo” con el niño de seis meses que tiene las facultades motrices aún muy limitadas y se percibe a sí mismo como “cuerpo despedazado” (*corps morcelé*). La mirada al espejo le ofrece, en cambio, un yo entero y visualmente presente con el que puede superar la autopercepción problemática. El niño se identifica entonces con este imago —el yo ideal— de una manera narcisista e imaginaria. Esta “asunción con júbilo” (*assomption jubilatoire*) enajena, pues, el sujeto de tal manera que éste toma la imago ilusoria de entereza por la entereza misma.

5 Acerca de la situación en la América Latina postcolonial, véase el capítulo III, “Creole Pioneers” (Anderson 1991: 47-65), donde el autor propone la tesis de que la página impresa, en concreto los periódicos, jugaba un papel decisivo en el desarrollo de una conciencia comunitaria.

cional (Jameson 1986: 70s.).<sup>6</sup> Un buen ejemplo de este tipo de alegoría nacional es tal vez *El matadero* de Esteban Echeverría (1871). El concepto que Bhabha de una cierta manera opone al concepto de lo pedagógico va por allí, aunque en una medida mucho menos drástica: lo que él denomina lo “performativo” es una realización individual de lo pedagógico que en vez de cumplir del todo con el modelo propuesto, produce más bien una diseminación (Bhabha 1994: 143-145). Sommer pasa por alto este último aspecto, aunque muchas de sus lecturas lo demuestran implícitamente. Así se le escapa un factor importante: la diseminación de lo pedagógico queda algo en caballo entre el espejismo patriótico y la reconstrucción paranoico-disfórica – es un exceso y, por lo tanto, algo inconmensurable.

Desde mi punto de vista, esta oscilación entre lo especular-eufórico y lo paranoico-disfórico es, acaso, la característica más interesante de las ficciones fundacionales del siglo XIX latinoamericano. A diferencia del esquema propuesto por Sommer, los textos concretos diseminan lo pedagógico cuando, al lado o en vez del *happy ending*, enfocan la pérdida dolorosa de un personaje principal inconmensurable con el proyecto homogenizador de la nación postcolonial. Este fenómeno se puede estudiar en muchos de los textos: son los héroes románticos en *La cautiva* (1837) de Echeverría y en *Amalia* (1855) de Mármol que ya no tienen lugar en la nación burguesa, que proyectan estos dos textos. Lo mismo se puede decir acerca de *Sab* (1841) de Gertrudis Gómez de Avellaneda, que en vez de proyectar una unión alegórica que pudo ser –la del noble esclavo mulato con la latifundista blanca–, nos presenta la muerte patética de un personaje híbrido y completamente ajeno al capitalismo de proveniencia inglesa que do-

---

6 Acerca de la “reconstrucción paranoica” véase el famoso caso del *Senatspräsident* Schreber que Freud describe y analiza en “Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia” (Freud 1911). Queda por añadir que Freud mismo hace alusión a la literatura en el “Nachtrag von 1911”, donde constata: “Dieser kleine Nachtrag zur Analyse eines Paranoiden mag dartun, [...] daß die mythenbildenden Kräfte der Menschheit nicht erloschen sind, sondern heute noch in den Neurosen dieselben psychischen Produkte erzeugen wie in den ältesten Zeiten” (Freud 1911: 203). En la *Traumdeutung* (Freud 1900), Freud desarrolla su concepción alegórica de lo síquico frente al sueño (*Trauminhalt*), el cual entiende como un desciframiento metafórico (*Verdichtung*) o metonímico (*Verschiebung*) del verdadero mensaje del sueño (*Traumgedanke*).

mina la economía del Caribe. Esta significativa aniquilación de diferencia tiene su apogeo indudable en *María* (1867) de Jorge Isaacs, cuyo *degré zéro* es la diferencia racial y cultural de la heroína epónima, la cual, concebida como enfermedad hereditaria, causa un aplazamiento temporal y espacial que no se cumple nunca. Esta *différance* es la figura textual de la novela: el converso Efraín no se casará con su prima amada, la (crípto-)judía Ester/María, y este imposible *regressus ad fontes*, en vez de transformarse en un movimiento teleológico hacia un futuro ya lejos de la diferencia étnico-cultural, produce un discurso melancólico que abarca en sí esta misma diferencia. Aún antes de su muerte prematura, Ester/María es el “objeto perdido” por antonomasia, y el enorme éxito de la novela de Isaacs se debe, desde mi punto de vista, justamente a esta pérdida fundamental e irremediable que mucho mejor que las simples alegorías pedagógicas expresa una naciente subjetividad latinoamericana.

## 2.

*María* comienza con el regreso del joven Efraín al seno de su familia, unos latifundistas cañicultores en el Valle de Cauca, y consiste, en gran medida, en los pocos meses que trascurren entre esta vuelta y una nueva partida de Efraín para Europa. Desde niño Efraín ama a su prima María, y ya la primera partida a Bogotá emprendida a la edad de catorce años le es muy dolorosa. La frase inicial de la novela “[e]ra yo niño aún cuando me alejaron de la casa paterna [...]” (53)<sup>7</sup> documenta el desamparo sufrido por el narrador en aquel entonces e indica, por su construcción impersonal, que es una especie de fuerza superior que lo aleja del hogar paternal y así de la compañía de su amada. Por lo tanto, resulta muy interesante que el segundo capítulo, donde se narra la vuelta del joven después de seis años de ausencia, comience casi con las mismas palabras – pero esta vez con un desplazamiento semántico significativo: “al regresar al nativo valle [...] [m]i corazón rebosaba de amor patrio” (54). El adjetivo “patrio”, claro está, se puede leer como perteneciente al padre y, por consiguiente, a la casa paterna. Esto no ofusca, sin embargo, el otro y más común significado de la voz como “relativo a la patria” (Real Academia 1992: 1099). Tenemos, por lo

---

7 Para evitar redundancias innecesarias cito de Isaacs (2004) sin nombre y año.

tanto, un *double-bind* altamente significativo del cual se pueden sacar al menos dos conclusiones: primero que Efraín considera la casa paterna como su patria, y, segundo, que Efraín aprendió, durante su estancia prolongada en la capital, amar tanto a la patria como a la casa paterna. En ambos casos el amor a la casa paterna y el amor a la patria se confunden y en esta confusión radica el conflicto mayor de la novela: el padre de Efraín le va a exigir a éste que ame más a la patria que a la casa paterna y que se vaya a Londres para estudiar allí durante otros cinco años una profesión de índole alegórico nacional por excelencia: la medicina. Mientras tanto morirá María.

Como se ve, la salud buscada en nombre de la patria en el extranjero no llega a la casa paterna, la cual, además, se derrumbará económicamente después de la muerte de María. Conforme a ello, la novela termina con un tono agudamente disfórico, partiendo Efraín “a galope por el medio de la pampa solitaria, cuyo vasto horizonte ennegrecía la noche” (329). Es más: desde el principio paratextual de la novela sabemos que Efraín “ya no existe” (51). El prólogo nos remite, pues, a un pasado cerrado hacia el futuro, y la indicación de lectura que nos da el editor ficticio es muy significativa al respecto. Dice: “[I]eedlas [sc. estas páginas] [...], y si suspendéis la lectura para llorar, ese llanto me probará que [...] he cumplido fielmente [con mi misión]” (51). Podemos deducir de esto que el editor ficticio prescribe un llanto catártico que lo ayuda al lector a superar la pérdida de “aquel a quien tanto amasteis” (51) – es decir de Efraín. La conjetura de que se trata aquí de una especie de “trabajo de duelo” (*Trauerarbeit*) en el sentido de Freud (1917: 193-212) queda corroborada por la dedicatoria que no se dirige a un lector cualquiera, sino “[a] los hermanos de Efraín”. Ahora bien: si nos preguntamos ¿quiénes son estos hermanos? Llegamos al mismo *double-bind* de antes, puesto que “hermanos” puede significar aquí o bien hermanos de sangre, o bien compatriotas. Según la primera interpretación, la dedicatoria remitiría al universo ficticio de la novela, según la segunda, se dirigiría a todos los colombianos. Si me inclino a una tercera interpretación, es porque no todos los colombianos son hermanos de Efraín: es decir, no todos los colombianos provienen de las mismas condiciones sociales que Efraín.

Efraín se caracteriza por tres aspectos fundamentales: pertenece a una familia de inmigrantes conversos, ama a su prima y obedece ciegamente a la voluntad de su padre. Para entender el nexo intrincado

entre estos tres aspectos hay que echar un vistazo al capítulo VII, donde se cuenta la historia de Jorge, el padre de Efraín, y Salomón, el padre de Ester. Los primos nacen en Kingston, Jamaica, como judíos. Pero mientras Jorge, para casarse con una española, renuncia al judaísmo y se convierte al catolicismo, Salomón, aunque supuestamente aficionado al catolicismo, se casa con una judía y mantiene su antigua fe. Muere la esposa de este último, Sara, y lo deja solo con una niña llamada Ester. Salomón, que se encuentra “desfigurado moral y físicamente por el dolor” (66), considera que “tal vez [...] haría desdichada” a su hija “dejándola judía” (66) y la lleva a vivir con Jorge para que éste la deje bautizar por el nombre de María y la eduque según el evangelio de Jesucristo. Al mismo tiempo le pide a Jorge: “[n]o lo digas a nuestros parientes” (66). Al haber llegado la “hija de Salomón” (67) a la familia de su padrino, poco a poco “sus labios empezaron a modular acentos castellanos” (67). Seis años más tarde, a la edad de nueve años, se queda también huérfana de padre. A partir de ese momento, pertenece para siempre a la familia de Jorge, donde la consideran “un tesoro sagrado” (66). Pero todavía se distingue por el “acento con algo melancólico que no tenían nuestras voces” (67).

El séptimo capítulo es de una alta densidad semántica. Me limito aquí a destacar algunos puntos claves: a causa de una desfiguración moral por parte de su padre, la judía Ester es forzada a convertirse a cristiana. Siendo este bautismo probablemente un escándalo para los parientes de Jamaica, tiene lugar en “la primera costa” de América (66), y en esta nueva patria Ester recibirá también un nuevo idioma. Hasta aquí la historia de Ester/María es la crónica de unas pérdidas sucesivas: pierde a su madre, a su padre, su tierra natal, su religión y su idioma.<sup>8</sup> Pero al mismo tiempo mantiene algo de su antiguo estado: Sus parientes de Jamaica siempre la considerarán judía, y para la familia de Jorge será la “hija de Salomón”, a la cual —como se sabrá más tarde— Jorge la suele llamar cariñosamente “judía” (173). Igualmente su acento melancólico puede interpretarse como una reminiscencia del

---

8 Este aspecto del secuestro queda corroborado por la historia de la esclava africana Nay/Felicianita (cap. XL-XLIII) que es el doble de Ester/María. Además de compartir una historia análoga de pérdida y asimilación tanto la ex-princesa negra como la ex-judía mueren prematuramente. Acerca de las paralelas entre los dos personajes femeninos y la descendencia “aristocrática” de los judíos véase Sommer (1991: 191, 200s.).

hebreo, su verdadera lengua materna.<sup>9</sup> Su rasgos físicos, como se puede leer en el tercer capítulo, “son los de las mujeres de su raza” (56), lo cual no sorprende, puesto que a diferencia de los hijos de Jorge, María es de sangre pura. Tal vez sea por eso que los inmigrantes conversos la consideren “un tesoro sagrado”. Efraín, de todas formas, la idolatra, y cuando constata en el cuarto capítulo que “su paso ligero y digno revelaba todo el orgullo, no abatido, de *nuestra* raza” (59. Énfasis mío.), reconoce en María su propia descendencia. Su padre Jorge tampoco está libre de esta especie de crípto-judaísmo, porque temiendo a los malos augurios tiene, como nos dice Efraín, “preocupaciones de su raza” (127). Pero María no es solamente “un tesoro sagrado” de un judaísmo perdido o suprimido: tiene también “el recato de la virgen cristiana” (59). Este último aspecto queda reforzado por la “notable semejanza” que tiene con “una bella Madonna” (167) que se encuentra en el oratorio de la madre de Efraín. A lo largo de la novela María desarrollará una devoción a esta Virgen, la cual, sin embargo, no la salvará: María morirá prematuramente del “mismo mal que padeció su madre” (80).<sup>10</sup>

Doris Sommer (1991: 197s.) ve detrás de la enfermedad de María la histeria – el mal de madre. Puede que tenga razón. No obstante, me gustaría destacar que esta histeria, si la entendemos con Slavoj Žižek (1999: 248) como la oscilación irresuelta entre dos polos, es menos una enfermedad del personaje que un síntoma del texto. Tal como la polisemia de las voces “patrio” y “hermano”, el personaje de María/Ester es un *double-bind* entre lo privado (lo judío) y lo público (lo cristiano). Pero María no sólo oscila entre la genealogía y la nación, sino también entra la salud y la enfermedad. Es el “tesoro sagrado” de

9 Dice Frantz Rosenzweig (1976: 335) en este contexto, que “la vida lingüística [de un judío] siente siempre estar en tierra extranjera y que su patria lingüística se sabe en otra parte, en el recinto de la lengua santa, inaccesible al habla cotidiano” (“daß sich sein Sprachleben stets in der Fremde fühlt und seine eigentliche Sprachheimat anderswo, in dem der alltäglichen Rede unzugänglichen Bezirk der heiligen Sprache, weiß”). Para una reflexión sobre Rosenzweig y el problema del “monolingüismo” de los judíos asimilados, véase también Derrida (1996: 92-100).

10 Véase también p. 186, donde María dice del doctor Mayn “[é]l cree que mi enfermedad es la misma de mi madre... y acaso tenga razón. [...] [M]uchas veces he pensado con horror en ese mal. Pero tengo fe en que Dios me ha oído; le he pedido con tanto fervor que no me lo vuelva a dar...”.



la familia de Jorge y también su estigma. Lo primero queda subrayado también a nivel económico, ya que María, por parte de su difunto padre, tiene una dote “de alguna consideración” (89), la cual, en el caso de que se casara con Efraín, significaría la salud económica para la casa paterna. Queda por resolver ¿por qué impide Jorge este matrimonio tan saludable para la familia, forzándolo a Efraín a estudiar medicina en el extranjero? ¿Por qué, pues, es incompatible la salud privada con la salud pública?

La respuesta se halla, desde mi punto de vista, en el nombre de Ester y en el libro homónimo del Antiguo Testamento. Acordémonos de que el libro de *Ester* cuenta la diáspora de los judíos en Persia, y de que la protagonista “se había quedado huérfana de padre y madre” (*Ester* 2.7).<sup>11</sup> Como la heroína de la novela de Isaacs, la Ester de la Biblia fue adoptada por un pariente suyo, y también está prohibido revelar su estado. Pero mientras Salomón le pide a Jorge que no les cuente la conversión de Ester a los parientes judíos, la Ester bíblica, al casarse con el rey de Persia, “no había revelado ni su pueblo ni su origen, porque así se lo había ordenado [su padre adoptivo] Mardoqueo” (2.10). En el libro de Ester, esta disimulación del estado, converge con la diáspora y los peligros que implica. Estos últimos quedan manifiestos, cuándo el ambicioso Amán quiere destruir a los judíos. Ahora Ester revela su estado y le dice al rey, su esposo: “[s]i gozo de tu favor [...] que se me conceda la vida según mi deseo, y la de mi pueblo según mi petición. Porque hemos sido vendidos, mi pueblo y yo, para ser exterminados, muertos y aniquilados” (7.3-4.). Esta revelación provoca un cambio radical, porque no sólo es causa de la salvación de los judíos, sino también del hecho que Mardoqueo, que había salvado al rey en otro momento, se haga “el segundo después del rey” (10.3). El libro de *Ester* termina, pues, con el triunfo del judaísmo en la diáspora; en *María*, que es la historia de una asimilación dolorosa, este apogeo de la genealogía no puede, no debe ser. De ahí el orden de disimulación contraria a la de la Ester bíblica. No obstante, María siempre es una Ester que “revelaba todo el orgullo, no abatido, de *nuestra raza*” (59. Énfasis mío). Temible y deseada, María es ante todo una amenaza para la fusión de lo público y lo privado. Es lo Otro de la asimilación que los inmigrantes conversos no pueden ni aceptar

---

11 Cito de la *Biblia* de Herder, trad. por el Padre Serafín de Ausejo.

ni suprimir.<sup>12</sup> Por eso Ester/María no puede ser Ester. Ester es la salvación de su pueblo. Ester/María es un *pharmakos*: o “tesoro sagrado” y salvación económica, o estigma y enfermedad.<sup>13</sup>

La ley del padre toma en cuenta esta inextricable *in-betweenness*: aplaza la unión entre María y Efraín. Así suspende lo unívoco y retrasa la decisión. Decreta: “dentro de cuatro años [...] María será tu esposa” (210). María “será” la esposa de Efraín, y justamente por eso no lo será nunca. Es esta la paradoja central de la novela, porque la enfermedad de María vuelve justamente cuando Efraín se aleja para ser médico. Ahora la frase que pronunció Jorge en favor de la partida de su hijo se convierte en amarga ironía: “la familia va a cosechar abundante fruto de la semilla que voy a sembrar” (209). Lo que cosecha es la muerte de María, perdiendo al mismo tiempo la dote. El galope de Efraín en dirección de un “vasto horizonte ennegrec[ido] [por] la noche” (329) con que termina la novela y su muerte, aparentemente prematura, que se cuenta en el prólogo, corroboran el desastre. Efraín, que pudo haber sido el médico de su prima, desaparece como ella. Ninguno de los dos jugará un papel en el futuro de la nación. Así se tiene que leer también la famosa frase que María le escribe a su prometido en su última carta: “[s]i no hubieran interrumpido esta felicidad, yo hubiera vivido para ti” (289). Lo problemático de esa felicidad reside en que sólo funciona como *in-between*. Es significativo al respecto que María no diga: “Si hubiéramos podido casarnos”. María se refiere claramente al “aún no” del noviazgo. En esta felicidad, tanto el matrimonio como el viaje quedan aplazados. Es un estado de latencia entre la genealogía y la nación: el matrimonio significaría volver a “nuestra raza” (289), el convertirse en médico nacional implica –si se

---

12 En este sentido se puede interpretar la infausta ave negra que da un “un calofrío [sic.] de pavor” (249) a Efraín y se posa al final de la novela en uno de los brazos de la cruz sobre la tumba de María. Es *unheimlich* en el sentido de Freud, ya que con ella regresa lo suprimido de un modo inquietante. Esta relación del ave negra con el inconsciente queda subrayado por la misma María. Le cuenta a Efraín que era “un ave negra [que] dio un chillido que no había oído nunca; pareció encandilarse un momento con la luz que yo tenía en la mano y la apagó pasando sobre nuestras cabezas a tiempo que íbamos a huir espantadas. Esa noche me soñé...” (182). Parece ser algo inquietante que sueña María ya que le dice a Efraín con énfasis: “[n]o debo decírtelo.” Acerca de lo inquietante véase Freud (1919: 242-274).

13 Acerca del *pharmakos* como remedio y veneno véase Derrida (1972a: 118ss.).

me permite aquí la palabra de Calderón— la “cura postrera” (Calderón 1989: v. 1711) para lo propio. Son éstas las dos opciones del libro de *Ester*: por un lado, el triunfo del judaísmo, por el otro, su aniquilación. El libro bíblico termina con la primera opción, *María* con la segunda. La felicidad de Ester/María se encuentra en el medio.

### 3.

Ester/María es la personificación de una diferencia que no tiene lugar en la nación asimilista. Es un “objeto perdido” — un objeto imposible. La novela, sin embargo, es capaz de abarcar este objeto imposible dentro de su discurso narrativo. En la novela, María muere, como novela, *María* persiste. Volvamos ahora a lo que hemos dicho antes acerca del prólogo y recordemos que para Freud la diferencia entre el “trabajo del duelo” y la melancolía consiste en las diferentes posturas frente a la pérdida del objeto amado: el que cumple con el trabajo de duelo acaba aceptando la pérdida, el melancólico, no pudiendo abandonar al objeto amado, lo conserva —en forma de libido— en su propio yo (Freud 1917: 210ss.). Según esta perspectiva, el discurso narrativo de *María* sería un discurso melancólico, ya que abarca el objeto perdido y, junto a ello, la imposible diferencia. Es la novela misma que aplaza el “trabajo del duelo” y conserva el imposible objeto. Para quienes se conserva el imposible objeto queda claramente dicho en el prólogo: para los hermanos de Efraín — para aquellos, pues, quienes aman como Efraín a un imposible objeto.

*María*, claro está, se puede leer como un libro sobre la inmigración y asimilación de los judíos en Latinoamérica. Pero esta interpretación no explica el enorme éxito de la novela. No olvidemos que *María* es *Nationalliteratur* en el sentido enfático de la palabra. Eso no quiere decir que se puede dejar a un lado el judaísmo, ni mucho menos. Creo, al contrario, que el judaísmo, y en concreto la doble entidad de Ester/María, es central para la comprensión de la obra y su recepción en Latinoamérica. Lo mismo vale para la figura del aplazamiento que produce una experiencia del tiempo fuera del tiempo: un tiempo entre la genealogía y la nación. Esta figura paradójica, y si queremos deconstructivista, tiene su modelo en las *Cartas* de San Pablo. Las cartas paulinas son los textos bíblicos donde se juntan judaísmo y (proto-)cristianismo y producen una suspensión de diferencia que

tiene su equivalencia en el tiempo mesiánico. Le debemos a Jacob Taubes (2003: 23-75) la inteligencia de que los textos paulinos –ante todo la “Carta a los Romanos”– no son, como lo quiere la tradición cristiana, el traspaso de la *Sinagoga* a la *Ecclesia*. En las cartas paulinas el judaísmo queda aplazado en el sentido de la *différance* de Jacques Derrida (1972b: 8s.): sale de la Ley Antigua, se desplaza pero no se agota. Así se produce el tiempo verdaderamente mesiánico: un tiempo fuera del tiempo, pero antes del fin del tiempo. Es, como Giorgio Agamben lo ha dicho tan bien en su comentario a la “Carta a los Romanos”: “il tempo che resta” – el tiempo que queda antes de que se agote el tiempo (Agamben 2000).

Si volvemos ahora a *María* comprendemos tal vez mejor por qué la felicidad de Ester/María consiste justamente en el aplazamiento. Igual que en Pablo, que fue Saulo, su programa onomástico contiene en sí ya la *différance*. Ester se desplaza hacia María, pero persiste y no se agota en ella. Así tampoco nunca será del todo María. Esta *in-betweenness* tiene su equivalente en el *cronotopos* de la novela.<sup>14</sup> Es un tiempo aplazado que ya no pertenece al tiempo de la genealogía ni se cumple en el tiempo de la nación. Tal como las cartas paulinas, *María* produce un tiempo mesiánico. Pero a diferencia de San Pablo, el mesianismo alegórico nacional de Isaacs es un mesianismo frustrado. Es justamente por eso que una novela sobre la asimilación de los judíos puede ser *Nationalliteratur*. La historia de Latinoamérica es constituida, según la fórmula perspicaz de Mariano Delgado (1994: 110), por un “exceso de mesianismo” que tiene su causa en una esperanza de salvación frustrada. La “tierra prometida” del Nuevo Mundo no cumple con su promesa (Delgado 1994: 43-59). Al mismo tiempo – y ahora nos acercamos a la realidad histórica concreta– el Viejo Mun-

---

14 El concepto de *cronotopos* proviene de Mijaíl M. Bajtín (1989: 12s.) que lo desarrolló originalmente en el contexto de la novela romanesca. Bajtín distingue dos formas de tiempo: un “tiempo de aventura” y un “tiempo biográfico”. El primero consiste en el desplazamiento de los protagonistas a través de un mundo extraño, el segundo contiene en sí el enamoramiento inicial, el obstáculo y el casamiento al final de la acción. En el caso de *María* el esquema Bajtiniano queda deconstruido de tal manera, que el tiempo biográfico aplaza el tiempo de aventura y ocupa al mismo tiempo su lugar estructural. Así el tiempo biográfico se convierte en tiempo de aventura, y la figura del aplazamiento queda constitutiva para el *cronotopos* de la novela. En otras palabras: el *cronotopos* del camino y del desplazamiento se convierte así en el *cronotopos* del hogar y del aplazamiento.

do, el mundo de la dominación española, ya no es accesible. La palabra que utiliza Bolívar en la *Carta de Jamaica* (1815) al caracterizar la situación después de la independencia lo deja muy claro: es “orfandad” (Bolívar 1976: 68). Esta orfandad remite a su vez a *María*, donde la orfandad de la heroína es la causa de su estructura de *double-bind* paradójico. Si además tenemos en cuenta el remedio que Bolívar propone para “curar” la orfandad latinoamericana –los “gobiernos paternales” (Bolívar 1976: 68)–, el nexo con *María* queda aún más claro. La patria, que desde el principio es el horizonte ante el cual se desarrolla la novela, no es capaz de curar esta orfandad fundamental. Es el “horizonte ennegrecido”, donde, al final de la novela, se pierde Efraín, el médico.

Ahora también se entiende el sentido de la escritura melancólica de Issacs. Es la expresión de una naciente subjetividad latinoamericana que se sitúa entre dos imposibilidades: es el fruto de un mesianismo que se sabe ya privado de su objeto, y, sin embargo, no cesa de auratiéndolo. “Los hermanos de Efraín”, a los que se dedica el prólogo, son, pues, en última instancia, los escritores que piensan y escriben la América independiente. Esta trayectoria no cesa con el siglo XX –ni mucho menos. La literatura del siglo XX se puede caracterizar más bien como la continuación y variación de la aporía temporal de Isaacs. La novela del dictador, que es la heredera legítima de las ficciones fundacionales decimonónicas, expresa –de una manera angustiada y a menudo grotesca– un mesianismo al revés, cuyo protagonista es el sempiterno *Señor Presidente*.<sup>15</sup> La preocupación por el tiempo de la nación deja su huella también en una concepción cíclica del tiempo que otro colombiano, Gabriel García Márquez, convirtió en *Cien años de soledad* en una espiral de fracasos que terminan en un apocalipsis del que ni siquiera el propio texto se salva.<sup>16</sup> La otra vertiente de esta temporalidad disfórica es el regreso a un imposible paraíso: son *Los pasos perdidos* de un tiempo mítico anhelado pero ya incompatible con el tiempo de la nación y sus ciudadanos.<sup>17</sup> Lo que tienen en común todas estas reflexiones literarias es una preocupación por un mal del tiempo que también es el mal de la nación. La salvación prometida

15 Acerca del mesianismo en la novela del dictador véase Wehr (2005).

16 Acerca del tiempo cíclico y la concepción disfórica de la historia en la novela de Márquez véase Wehr (2003).

17 Acerca de la búsqueda del paraíso perdido véase Rössner (1988: 23-30, 80-85).

siempre queda aplazada (Leopold 2003). Por muy “mágicos” que sean muchos de los textos del siglo XX, su máscara carnavalesca casi siempre deja traslucir esa pérdida irremediable que teoretizó tan bien Octavio Paz en *El laberinto de la soledad*: “[v]ivir es separarnos del que fuimos, para internarnos en el que vamos a ser, futuro extraño siempre” (Paz 1997: 341).<sup>18</sup> En este sentido, *María* de Jorge Isaacs es, sin duda, un libro fundacional.

## Bibliografía

- Agamben, Giorgio (2000): *Il tempo che resta. Un commentario alla Lettera ai Romani*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Anderson, Benedict ([1983] <sup>2</sup>1991): *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London/New York: Verso.
- Bachtin, Michail M. (Bajtín, Mijaíl M.) (1989): *Formen der Zeit im Roman. Untersuchungen zur historischen Poetik*. Ed. de E. Kowalski y M. Wegner; trad. de M. Dewey. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bhabha, Homi K. (1994): *The Location of Culture*. London/New York: Routledge.
- Bolívar, Simón (1976): *Doctrina del liberador*. Ed. de Manuel Pérez Vila. Caracas: Ayacucho.
- Calderón de la Barca, Pedro (1989): *El médico de su honra*. Ed. de D. W. Cruishank. Madrid: Castalia.
- Delgado, Mariano (1994): *Die Metamorphosen des Messianismus in den iberischen Kulturen. Eine religionsgeschichtliche Studie*. Imensee: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft.
- Derrida, Jacques (1972a): “La pharmacie de Platon”. En: *Dissemination*. Paris: Seuil, pp. 77-213.
- (1972b): “La différence”. En: *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit, pp. 1-30.
- (1996): *Le monoliguisme de l'autre*. Paris: Galilée.
- Freud, Sigmund ([1900] 1969-1975): *Traumdeutung*. En: *Studienausgabe*, tomo II. Ed. de Alexander Mitscherlich et al. Frankfurt am Main: Fischer.
- ([1911] 1969-1975): “Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia”. En: *Studienausgabe*, tomo VII, pp. 133-204.
- ([1917] 1969-1975): “Trauer und Melancholie”. En: *Studienausgabe*, tomo III, pp. 193-212.
- ([1919] 1969-1975): “Das Unheimliche”. En: *Studienausgabe*, tomo IV, pp. 242-274.
- Isaacs, Jorge (2004): *María*. Ed. de Donald McGrady. Madrid: Cátedra.

---

18 Acerca de la ensayística latinoamericana véase también Matzat (1996).

- Jameson, Fredric (1986): "Third-World Literature in the Era of Multinational Capitalism". En: *Social Text*, 15, pp. 65-88.
- Koschorke, Albrecht (1999): *Körperströme und Schriftverkehr. Mediologie des 18. Jahrhunderts*. München: Wilhelm Fink.
- La Biblia* (2005). Trad. del Padre Serafín de Ausejo. Barcelona: Herder.
- Lacan, Jacques (1966): "Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je". En: *Écrits*. Paris: Seuil, pp. 93-100.
- Leopold, Stephan (2003): *Der Roman als Verschiebung. Studien zu Mythos, Intertextualität und Narratologie in Terra Nostra von Carlos Fuentes*. Tübingen: Narr.
- Matzat, Wolfgang (1996): *Lateinamerikanische Identitätsentwürfe. Essayistische Reflexion und narrative Inszenierung*. Tübingen: Narr.
- Paz, Octavio (<sup>3</sup>1997): *El laberinto de la soledad*. Ed. de Enrico Mario Santi. Madrid: Cátedra.
- Real Academia Española (1992): *Diccionario de la lengua española*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Rössner, Michael (1988): *Auf der Suche nach dem verlorenen Paradies. Zum mythischen Bewußtsein in der Literatur des 20. Jahrhunderts*. Frankfurt am Main: Athenäum.
- Rosenzweig, Frantz (1976): "Der Stern der Erlösung". En: *Gesammelte Schriften*, tomo II. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Sommer, Doris (1991): *Foundational Fictions. The National Romances of Latin America*. Berkeley: University of California Press.
- Taubes, Jacob (<sup>3</sup>2003): *Die politische Theologie des Paulus*. Vorträge gehalten an der Forschungsstätte der evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg, 23.-27. Februar 1987. Ed. revisada por Aleida y Jan Assmann. München: Wilhelm Fink.
- Wehr, Christian (2003): "Mythisches Erzählen und historische Erfahrung. Verfahren der Geschichtsbewältigung in Gabriel García Márquez' *Cien años de soledad*". En: *Romanistisches Jahrbuch*, 54, pp. 358-404.
- (2005): "Allegorie – Groteske – Legende. Stationen des Diktatorenromans". En: *Romanische Forschungen*, 117, pp. 310-343.
- Žižek, Slavoj (1999): *The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology*. London/New York: Verso.